QUÉ ES SECULARIZACIÓN

Juan Fernando Segovia

1. Introducción

Desde hace años, en el curso de mis investigaciones, me he topado con varios conceptos acerca de «secularización», sin que ninguno me convenza. En el origen de esta nota está esa insatisfacción.

Expondré a continuación un resumen de las teorías para proponer, en cambio, un otro concepto de secularización. El concepto que ofrezco me lleva también a cuestionarme el sentido y alcance del hodierno post-secularismo.

No pretendo en modo alguno agotar el tema –la abundante literatura lo impide por ahora– sino sintetizar el estado de la cuestión y enderezar o rectificar qué sea secularización.

2. Teorías sociológicas

Varias son las teorías que se han vertido sobre la secularización, predominando hoy las de corte sociológico (1).

Una de las explicaciones de la declinación del cristianismo es la decadencia y marginalización de la religión en general y en Occidente en particular (en esto consiste la secularización) la atribuye a la modernización (Durkheim, Weber) (2). Después de mediados del siglo XX, los sociólo-

(1) Una síntesis en Hugh McLeod, «Introduction», en Hugh McLeod y Werner Ustorf (eds.), *The decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000*, Nueva York, Cambridge U.P., 2003, págs. 13 y sigs.

(2) En esta primera interpretación sociológica, clásica, la religión es entendida –al modo de Durkheim– como un conjunto de representaciones colectivas que proporcionan unidad moral a la sociedad. Weber, es sabido, sostendrá que la secularización causa el desencanto moderno del mundo que se expresa en el rechazo de las mediaciones mágicas (especialmente de la Iglesia católica); que este desencanto supone, además,

gos de la religión elaboraron la teoría de que modernización y secularización van de la mano (Bryan Wilson, Peter Berger) (3). Wilson define a la secularización diciendo que es «el proceso por el cual la religión pierde importancia [*significance*] social». Últimamente, esta tesis es defendida por Steve Bruce (4), para quien la fuerza irresistible del individualismo fragmenta las religiones, convirtiéndolas en un asunto de elección y combinación o mezcla (*pick'n'mix*), pues cada individuo compra el paquete que más le gusta, de lo que resulta un caos que acaba neutralizando el potencial social, cohesivo, de las religiones.

Otros sociólogos explican la decadencia de la religión (siempre en su papel de fuerza anímica de lo social) por el pluralismo moderno y la competencia individual a la que la expone las religiones (Anthony Steinhoff); otros ubican esta crisis en el marco de los procesos de industrialización y urbanización y los cambios demográficos que aparejaron (5). Son, sobre todo, problemas logísticos los que la aquejaron: se hizo necesario mayor cantidad de iglesias, de escuelas, de sacerdotes o pastores; pero también políticos, porque para defenderse del liberalismo, las iglesias buscaron una alianza con los conservadores, lo que las alejó de la masa de trabajadores. Algunos observan que, además, en toda gran ciudad se forman diferentes subgrupos culturales de difícil control por las iglesias, lo que trae como consecuencia un relativismo moral y una crítica de las doctrinas religiosas.

---

prescindir de Dios o de la teología para explicar los procesos naturales; y, por último, conduce al abandono de la creencia en un sentido ético o natural del mundo, a la pérdida de su significación, por la organización social y el dominio –si bien con limitaciones– científico-técnico de la naturaleza.

(3) Peter BERGER, *The social reality of religion,* Londres, Faber & Faber, 1969; Bryan R. WILSON, *Religion in secular society,* Londres, C.A. Watts, 1966.

(4) Steve BRUCE, *Religion in the modern world: from cathedrals to cults,* Oxford, Oxford U.P., 1995; Steve BRUCE y Roy WALLIS, «Secularization: the orthodox model», en Steve BRUCE (ed.), *Religion and modernization: sociologists and historians debate the secularization thesis,* Oxford, Clarendon Press, 1992, págs. 8-30.

(5) Cfr. los ensayos compilados en Hugh MCLEOD (ed.), *European religion in the age of great cities: 1830-1930,* Londres y Nueva York, Routledge, 1995.

Otros apuntan al cambio de mentalidad que produjo la industrialización, la confianza en el materialismo y el mecanicismo que aleja cada vez más de las creencias religiosas espirituales (Thomas Nipperdey).

La última tesis pone los ojos en los cambios del siglo XIX, pero los historiadores suelen fijarse más en el XVIII y tienden a explicar cronológicamente la secularización a partir de la Ilustración, con su mezcla de confianza en la razón, escepticismo e irreligión (ateísmo) (6).

3. Teorías filosófico-políticas de la secularización

Sin duda que esta última interpretación es la más conocida entre los filósofos, los historiadores e incluso los teólogos, aunque las raíces puedan adentrarse más hondamente en el curso del tiempo. Ya en el siglo XIX, cuando se acuña el concepto, se lo disputan dos vertientes: para la primera (Hegel) la secularización es una realización/continuación del cristianismo (7); la segunda ve en la secularización una superación/liberación de la religión (Marx, Nietzsche) (8).

Al respecto, es reconocida la tesis de Carl Schmitt (que tiene su raíz en Donoso Cortés y su afirmación de que en todo problema político hay una cuestión teológica), según la cual los conceptos políticos modernos son conceptos teológicos secularizados, que se han transferido de la teología a

(6) Roy PORTER y Mikulas TEICH (eds.), *The Enlightenment in national context*, Cambridge, Cambridge U.P., 1981; y Mary HEIMANN, «Christianity in Western Europe since the Enlightenment», en Adrian HASTINGS (ed.), *A world history of Christianity*, Londres, Eerdman, 1999, págs. 478-485.

(7) Para Hegel la mundanización (*Verweltlichung*) es una realización (*Aufhebung*) del cristianismo, por tanto no es anticristiana. Hegel apunta especialmente a la Reforma protestante como santificación intramundana del mundo, la espiritualización de lo profano, y superación del individualismo luterano que entiende el Reino de Dios como pura interioridad, realizándose –para Hegel– en el Estado.

(8) Marx pasa de la crítica a la religión a la crítica del Estado y otras formas de alienación. Nietzsche la emprende contra las religiones seculares (el socialismo, el anarquismo, el ateísmo) y contra el Estado y toda otra forma en la que subsiste, transferido, el cristianismo, emprendiendo la ridiculización satánica de la religión.

la política (9), de lo religioso a lo secular (10). La teología política (moderna) sería una forma secularizada aún cristiana y por lo tanto válida (11).

Karl Löwith (12), en cambio, sostiene que el proyecto moderno (que se formula con la teoría del progreso) es esencialmente cristiano en tanto que intenta realizar el milenio a través de instrumentos seculares, esto es, el principio teológico de la historia de la salvación es cumplido terrenalmente; no es, sin embargo, una filosofía, es una expectativa. La esperanza en el reino de Dios se convierte en el futuro reino del hombre como dimensión histórica. Sin embargo, Löwith entiende que el radicalismo teológico que floreció en las guerras de religión no ha desparecido completamente, permanece oculto y pone en riesgo la modernidad misma; es la escatología convertida en filosofía de la historia (13). Por tal motivo llama la atención sobre los movimientos quiliásticos (milenaristas) que reaparecieron en el totalitarismo. No hay, según cree, una solución cristiana genuina y por eso propone una vuelta a la ley natural precristiana, estoica; porque en realidad la verdadera ruptura no es la de la modernidad sino la del cristianismo con el mundo greco-romano (14).

---

(9) Este es el concepto originario de secularización en el siglo XVI: la transferencia al mundo de bienes que pertenecen a la Iglesia (Walther von Wartburg), cit. en William T. CAVANAUGH, *The myth of religious violence. Secular ideology and the roots of modern conflict*, Nueva York, Oxford U. P., 2009, pág. 161.

(10) *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveranität*, 1922; y *Politische Theologie, II: Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, 1969, en edición conjunta: *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009.

(11) «Schmitt distingue entre una buena secularización, la de la teología política, compatible con la autonomía de la esfera jurídico-política, y una mala secularización, la liberal, que lleva en el fondo –aun presentándose como una defensa de la separación entre religión y política– a la indistinción de esferas o a la privatización de la política». Antonio RIVERA GARCÍA, «La secularización después de Blumenberg», *Res publica* (Murcia), núm. 11-12 (2003), pág. 111.

(12) *Meaning in history*, Chicago, University of Chicago Press, 1949, reed. 1957 (hay versión española, Madrid, Aguilar, 1968).

(13) Joaquín de Fiore es el teólogo que, a juicio de Löwith, ha hecho posible, con la historización de la propia escatología, esto es, con la afirmación de que la revelación del espíritu se produce de forma progresiva dentro de la misma historia de los hombres, la secularización del milenarismo cristiano en filosofía de la historia.

(14) Löwith acusa a la ciencia moderna de romper con la actitud teó-

4. Blumenberg y la justificación de la modernidad

Hans Blumenberg (15), por el contrario, atacando a Löwith (16), afirma que aunque en la modernidad subsisten elementos cristianos es pura apariencia, es decir, sólo aspectos formales, pues la modernidad ha ocupado el espacio dejado por el cristianismo (las posiciones que ha abandonado) (17). No se trata, insiste, de que la modernidad intente conservar los fines cristianos y realizarlos por medio no cristianos, sino que es la consecuencia de una nueva actitud que define como auto-afirmación (*self-assertion*). Y la auto-afirmación moderna no tiene nada de apropiación y transformación medieval. El concepto de secularización, en consecuencia, debe ser descartado.

El corazón de la modernidad, para Blumenberg, está en la Ilustración. Y la modernidad tiene legitimidad por tres razones: porque no es una simple transferencia o una deformación de la teología medieval; porque ha logrado superar con éxito la desvalorización gnóstica de las instituciones temporales (en virtud de la dualidad de principios de la creación, que pone lo mundano y humano bajo el signo del mal); y porque constituye una respuesta adecuada al desafío

rico-contemplativa de los griegos, de arruinar el sentimiento de admiración y reverencia hacia el cosmos eterno, de rebajar la relación del hombre con la naturaleza a una simple relación instrumental, y, finalmente, de degradar la teoría al nivel de simple curiosidad. Por eso Blumenberg entiende que Löwith deslegitima tanto la modernidad como el mismo Schmitt.

(15) *The legitimacy of the modern age* [1966], Cambridge, Massachusetts, y Londres, MIT, 1985, reed. 1999.

(16) Robert M. WALLACE, «Progress, secularization and modernity: the Löwith-Blumenberg debate», *New German Critique*, núm. 22 (1981), págs. 63-79.

(17) «Al teorema de la secularización de la escatología *en* filosofía de la historia, Blumenberg opone una secularización *por* (como consecuencia de) la escatología. Es decir, el filósofo alemán sostiene que sobre la secularización, mundanización o institucionalización del cristianismo en una Iglesia influye decisivamente la intención de superar el temor producido por el milenarismo». Antonio RIVERA GARCÍA, «La secularización después de Blumenberg», *loc. cit.*, págs. 123-124.

del absolutismo teológico de la teología nominalista (la *potentia absoluta Dei* que se corresponde a la impotencia humana). De aquí la auto-afirmación del hombre moderno, la autonomía del hombre con respecto a la divinidad o a toda transcendencia (18). Lo absoluto trascendente se ha vuelto un absoluto inmanente.

Para Blumenberg, la escatología –que está en el corazón de la tesis de Löwith–, «la cual en un principio niega toda duración o historia porque espera una próxima o inminente redención, ha sido secularizada, *historizada*, por la misma religión cristiana». San Pablo y San Juan evangelista fueron los primeros en afirmar que el fin está ligado a un acontecimiento ya cumplido: la llegada de Cristo. «Desde este momento, el futuro ya no puede aportar ninguna novedad radical con respecto a la salvación, y se considera que la función del Juicio final es la de servir exclusivamente a la justificación de Dios, quien contrapone su perennidad y perfección a la caducidad de un mundo humano donde conviven elegidos y condenados. Por todo ello, la Iglesia deja de aguardar con esperanza el final, y pasa a concebir la historia como un "plazo de gracia"». La Iglesia se convierte en una institución visible (secular) que monopoliza los bienes de salvación, los sacramentos, «con los cuales se apacigua las angustias escatológicas y se prepara a cada uno de los cristianos para superar la sanción divina. El juicio particular reservado en el instante de la muerte es, en opinión de Blumenberg, una doctrina bastante tardía dentro de la historia del cristianismo, cuyo objeto era *relativizar* el milenarista final colectivo. La Iglesia medieval aparece así como un "factor estabilizador" que combate cualquier interpretación escatológica» (19).

La tesis de Blumenberg está plagada de errores, tanto teológicos como metafísicos e históricos, y de malas interpretaciones sobre el cristianismo y la Iglesia, pues se trata de una lectura luterana y, por lo mismo, herética. Ha reducido la religión y la Iglesia católicas a una suerte de médico que administra a sus pacientes pastillas para los nervios que los tranquiliza a la hora de la muerte, del juicio.

(18) *Ibid.*, págs. 127-130.
(19) *Ibid.*, pág. 124.

Podríamos, finalmente, recordar la idea de Eric Voegelin (20), que se contrapone hasta cierto punto a la de Blumenberg: la modernidad es la corporización, la realización del gnosticismo; de modo tal que tanto la auto-afirmación individualista moderna como los movimientos milenarista (quiliásticos) de la modernidad son manifestación del espíritu gnóstico. Sólo en el cristianismo ve Voegelin una auténtica solución al drama de la modernidad.

5. Balance

Las teorías sociológicas –en la medida que no indagan las causas sino sólo en tanto manifestaciones o hechos sociales– no son capaces de dar cuenta de lo que es la secularización. Ven solamente las consecuencias.

Las teorías filosóficas que hemos esbozado también tienen sus inconvenientes. La de Schmitt, pese a su prestigio, me parece insuficiente, pues su propósito es salvar lo bueno que puede hallarse en la modernidad. En cuanto a Löwith, su parecer es más profundo, pero el énfasis en la escatología como punto crucial de la religión cristiana –que explicaría la modernidad– es bastante exagerado: resultaría que el cristianismo mismo es la causa de la secularización. El caso de Blumenberg es distinto: lo suyo es una invitación a abandonar el concepto de secularización y a aceptar que la modernidad es un tiempo nuevo, sin raíces medievales; paraliza, entonces, todo intento de legitimar el concepto de secularización. No obstante, al llamar la atención al nominalismo del siglo XIV da una preciosa indicación sobre los orígenes.

Tal vez la más inquietante de todas estas lecturas sea la de Voegelin, que se ubica en el otro extremo de Blumenberg, casi como una crítica: la modernidad no es el agotamiento

(20) *The new science of politics,* Chicago, University of Chicago Press, 1952 (hay traducción castellana, Madrid, Rialp, 1968). Ahora en *The collected works of Eric Voegelin,* vol. 5: *Modernity without restraint,* Columbia y Londres, University of Missouri Press, 2000, págs. 75-241. En este mismo volumen, se incluye otro ensayo sobre el gnosticismo, «Science, politics and gnosticism. Two essays», págs. 243-312 (también hay versión en español, Madrid, Rialp, 1973).

de la gnosis sino el florecimiento mental y práctico del gnosticismo (22). Pero no podemos aquí abundar en la cuestión.

6. Replanteo

La secularización, a mi juicio, no es el avance de la razón y el progresivo elevarse del hombre hasta alturas casi divinas, proceso que se liga al Renacimiento; tampoco es el desencantamiento del mundo por el avance de la racionalización o modernización, ni la fe en el progreso, ni la muerte de Dios, ni la transferencia de los atributos divinos al hombre, el Estado, la técnica u otros saberes u objetos; no es la separación de Iglesia y Estado ni la sanción progresiva de la legislación laicista; etc. Si fuera así, sería definir por las consecuencias o efectos y no por las causas.

Propongo un concepto que discutir. *La secularización consiste en un progresivo apartamiento de Dios como autor y fin del mundo y del hombre, es decir, de la Verdad, tal como la define la Iglesia Católica.* Expliquemos el concepto propuesto.

«Progresivo», porque la secularización cubre un largo proceso que se inicia con la decadencia de la escolástica y el avance del nominalismo en el siglo XIV y llega hasta el presente. Por lo tanto, varias son sus etapas, muchas sus corrientes y diferentes los rostros con los que aparece.

De esos rostros, tal vez el más importante sea el de la Reforma Protestante en tanto que heredera del nominalismo, que quiebra la relación entre lo natural y lo sobrenatural, asilando al individuo en la soledad íntima con su Dios, y postulando una autonomía de lo humano y terrenal, como vieron Hegel y Troeltsch entre otros. Y luego la Ilustración que, sobre bases nominalistas, reconstruye el mundo con el poder de la razón individual: Dios, el orden universal y el orden humano son puestos (o descubiertos) por el hombre a través de la razón.

(21) Hay un artículo (que no he podido consultar) de Willem STYFHALS, «Gnosis, modernity and divine incarnation. The Voegelin-Blumenberg debate», en *Bijdragen. International Journal in Philosophy and Theology*, vol. 73, núm. 2 (2012), págs. 190-211, que recrea la discusión entrambos.

«Apartamiento de Dios», es decir, un alejarse paulatino de Dios, aunque sin negar siempre su existencia, ni siquiera –en un principio– su obra como creador de las cosas, lo que puede ocurrir de varios modos sin caer en el ateísmo. Por ejemplo, el voluntarismo –hijo del nominalismo– que reduce Dios a pura potencia incomprensible (Ockham, Lutero); o el deísmo, que separa a Dios de la creación y niega su providencia; o el racionalismo, que hace de Dios un objeto de la razón humana o una hipótesis racional (Grotius, Locke).

Téngase presente que, como propongo en el concepto, alejarse de Dios es renegar de la Verdad, es rechazar la Sabiduría y la Ciencia mismas; en tal sentido, la secularización es un progresivo avance del error en todos los niveles y sectores del saber y de la actividad humanos. Aquí está la raíz del gnosticismo, tal como nos explicara Danilo Castellano: la negación de la Verdad y la imposición (autoafirmación) del hombre como verdadero.

«De Dios como autor del mundo», porque la nueva filosofía que funda la ciencia moderna prescinde de Dios como causa primera de lo creado y concede autonomía a las realidades temporales. Así, por ejemplo, Lutero no negó a Dios, pero afirmó la autonomía de los principados (22); y el saber contemporáneo no sólo rechaza la Revelación sino que se place en explicar el origen del mundo con cualquier invento que no huela a «Creación». El evolucionismo en sus más variopintas manifestaciones es un ejemplo evidente, como también lo es la teoría del «diseño inteligente» –que se niega a mentar a Dios creador.

«De Dios como fin del mundo», pues por lo mismo que lo anterior, la ciencia y la filosofía modernas niegan o desconocen que la creación tenga como causa final a Dios mismo; lo que excede al hombre (Dios) no se comprende su «para qué» (su fin) y lo que está al alcance del hombre está para que éste lo conozca, lo explote y se sirva de ello. Es la afirmación gnóstica según la cual el hombre sólo conoce lo que él produce o inventa (Hobbes, Rousseau). Roger Bacon, por

(22) Cfr. John M. HEADLEY, «Luther and the problem of secularization», *Journal of the American Academy of Religion* (Oxford), vol. 55, núm. 1 (1987), págs. 21-37.

caso, funge de modelo de la ciencia moderna (convencional, destaca Danilo Castellano) que tiene por fin mayor poder o dominio de la naturaleza; así como Maquiavelo es el fundador de la ciencia política moderna (convencional) pues tomó como centro de análisis al poder: su adquisición, conservación y acrecentamiento.

«De Dios como autor y fin del hombre», dado, por una parte, el materialismo y el evolucionismo en la explicación del origen del hombre, sustrayéndolo del ámbito de lo divino y trascendente; y, por otro, el naturalismo respecto de los fines de la vida del hombre, que apuntan a la autonomía y la libertad humanas. Negado Dios como causa eficiente y final el ser enmudece y se abre la posibilidad de que los filósofos y pensadores modernos se conviertan en la «voz de la cosa muda», como me acotó generosamente Pedro Calderón: el universo será como ellos lo imaginen, la naturaleza tendrá las leyes que ellos piensen y el hombre será como ellos lo diseñen.

«De la Verdad como la define la Iglesia Católica», porque precisamente la secularización niega aquello que la religión católica afirma como verdad respecto de Dios, de la creación y del hombre. No es un ataque a la fe y a la religión en general (aunque sí pueda decirse del ateísmo), sino un ataque a la religión católica y la Iglesia; el hombre seguirá siendo creyente, pero en cualquier dios y con cualquier fe, adhiriendo o no a cualquiera asociación religiosa, siendo el Dios de los católicos uno más de entre los muchos que se ofrecen y la fe católica una entre tantas.

Se trata de la negación de la Fe objetiva, de la Revelación, del Magisterio y de la Tradición, que provocan el vaciamiento de su contenido y la inutilidad consecuente de su función (23). Como hay iglesias, y muchas –al punto que cada uno puede fundar su propia denominación–, los teóricos creen que la verdad permanece o que sigue estan-

(23) Por lo tanto, no hay una secularización cristiana y otra pagana, como quiere Ernst H. KANTOROWICZ *The king's two bodies: a study in mediaeval political theology*, Princeton (N.J.), Princeton U.P., 1957 (hay edición castellana, Madrid, Alianza, 1985): el ejemplo del Renacimiento como secularización pagana, que él mismo pone, es una prueba de lo que decimos en el texto. Será, en todo caso, una vuelta al paganismo pero en tanto negación de la autoridad cristiana.

do ahí, atacada sólo por ciertas filosofías, algunas ramas de la ciencia o por la política más agresiva, cuando en realidad el protestantismo, al minar la autoridad de la Iglesia, es la gran piedra de toque de la secularización (24). Niega que la Iglesia posea o custodie la Verdad (como con el protestante concepto del sacerdocio de los fieles y la libre interpretación de las Escrituras); niega también que la Iglesia misma sea verdadera (Lutero la comparó con Babilonia, la gran ramera) y que el Papa sea el vicario de Cristo (para Lutero era el Anticristo).

En última instancia, la secularización es un proceso de desautorización de la Iglesia Católica, *rectius*, de negación de su autoridad, en tanto que ella posee y custodia la verdad respecto de Dios, del mundo y del hombre (25). La secularización es la negación o el rechazo franco y público de esta función de la Iglesia como autoridad supramundana, trascendente, que desde lo alto rige espiritualmente el mundo (26), porque a partir de una nueva idea de la fe, se elaboran nuevas ideas de la religión, la revelación y la tradición; esto es, de la Verdad.

(24) Julio ALVEAR TÉLLEZ, *La libertad moderna de conciencia y de religión. El problema de su fundamento*, Madrid, Marcial Pons, 2013, pág. 41, enseña bien que el protestantismo quita a la religión su carácter magisterial e infalible; la ilustración niega su carácter revelado; y la filosofía kantiana y post-kantiana niegan su carácter salvífico.

(25) Mark CHAVES, «Secularization as declining religious authority», *Social Forces* (The University of North Carolina Press), vol. 72, núm. 3 (1994), págs. 749-774, indicó que en lugar de definir a la secularización como el declinar de la religión debía serlo de la autoridad religiosa. El problema del autor es que no acierta a precisar cuál sea esa autoridad y, además, sugiere se abandone la religión para definir la secularización. En cuanto a lo primero, la autoridad religiosa se define por su naturaleza y no por sus fines: «Una estructura social que intenta imponer su orden y llegar a sus fines controlando el acceso de los particulares a algunos bienes deseados, donde la legitimación de ese control incluye un componente sobrenatural, sin embargo débil» (*Ibid.*, págs. 755-756). En cuanto a lo segundo, porque «las creencias religiosas, los sentimientos, etc., en las mentes de los individuos son socialmente eficaces sólo cuando son movilizadas e institucionalizadas como estructuras de autoridad» (*Ibid.*, pág. 770).

(26) Como definió el CONCILIO VATICANO I, *Constitución Filius Dei*, 1879, cap. IV: «Así pues, la doctrina de la fe que Dios ha revelado es propuesta no como un descubrimiento filosófico que puede ser perfeccionado por la inteligencia humana, sino como un depósito divino confiado a la esposa de Cristo para ser fielmente protegido e infaliblemente promulgado». DENZINGER, núm. 1800.

Si la religión persigue –como creían los humanistas– la virtud y la formación del carácter de los hombres, una vez sucedida la Reforma Protestante, no hay inconveniente en buscar esa formación en cualquiera iglesia, pues no es cuestión de dogmas. «Sin embargo es este, precisamente, el rasgo característico de esta visión moderna del cristianismo como una filosofía de vida –escribe van Gelder–: que quienes la profesan puedan encontrar lo que necesitan en vista de su formación, tanto en una iglesia como otra. La formación no depende de la formulación correcta de los dogmas, ni de la pureza del ritual de los sacramentos, aunque para los fieles el carisma de la salvación está conectado ciertamente con la exactitud en estos dos puntos» (27).

Si la fe es elaborada por el hombre, si la fe habla de Dios sólo en tanto y cuanto el hombre lo entiende libremente –sea como emanación de sí mismo, sea como subproducto de la lectura de las Escrituras–, entonces la Fe ya no puede ser Una. Si no es Una, entonces no es Verdadera. Y si no hay Verdad, ¿de qué sirven la Revelación y la Tradición?, ¿cuál es su sentido? «El Papa y su Magisterio –me señalaba Pedro Calderón– pasan a ser desempleados, que es algo más que desautorizados. No hay verdad, y no se puede pretender para ella función ontológica alguna, menos aún teológica». La inteligencia se ha convertido en baremo de la realidad y no a la inversa; la razón manda así en la ciencia como en la teología.

En síntesis, la secularización –según la enseñanza de Antonio Rosmini– es «la impiedad» (28); o, en palabras de Mons. Gaume, es «la revolución» (29).

---

(27) H.A. Enno VAN GELDER, *The two reformations in the 16th century. A study of the religious aspects and consequences of Renaissance and humanism*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1961, págs. 309-310.

(28) Véase Antonio ROSMINI, *Frammenti di una storia della impietà*, Milano, Pogliani, 1834. Lo ha traído a colación recientemente Daniele MATTIUSI, «A los 150 años de la unidad de Italia», *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada* (Madrid), núm. XI (2011), pág. 14.

(29) Véase Mons. Joseph GAUME, *La révolution. Recherches historiques* (1877), cit. en Jean OUSSET, *Para que Él reine* (1949), Buenos Aires, Ed. Dómine, 2011, pág. 122.

7. Laicismo

El laicismo es un momento dentro del proceso de secularización (en general, correspondiente al s. XIX), relativo a ciertos instrumentos y determinadas políticas liberales que, de forma pública, apartan a la Iglesia Católica y la religión del Estado; por ejemplo, la secularización de los cementerios y de los registros «civiles», la libertad religiosa, las leyes laicas de educación y de matrimonio, el control sobre el ingreso, el establecimiento o la creación de órdenes religiosas, etc.; hasta llegar a la separación de Iglesia y Estado.

Bien vale la aclaración para evitar confusiones. A mi entender, secularización es un concepto más amplio que el laicismo, que no es sino una fase o etapa de aquélla, el efecto de un largo proceso (30).

8. ¿Postsecularismo?

De donde es recto sostener que la secularización trae consigo la conversión de la religión en un derecho individual (libertad negativa, esto es, libertad de religión), dejando de ser ley constitutiva de la sociedad, como la Iglesia siempre ha enseñado.

Y también el concepto propuesto es una respuesta a la idea de «postsecularismo» (31): no lo hay tal en la medida que aún estamos bajo el imperio de la secularización.

En efecto, no hemos salido de la secularización aunque hoy la religión sea aceptada en su contribución a la cultura hodierna; aunque haya un revivir de la fe en sus diferentes expresiones; aunque el antagonismo entre religión y mundo haya sido superado; aunque amainen las persecuciones y se

(30) Pío XI, encíclica *Quas primas*, 1925, núm. 12. Ya lo había visto Pío IX, en el famoso *Syllabus* de 1861.

(31) Cfr. Juan Fernando SEGOVIA, «Habermas, ou la religion domestiquée par la démocratie postséculière», *Catholica* (París), núm. 120 (2013), págs. 33-41.

imponga una laicidad blanda y tolerante, al estilo yanqui; etc. En la misma medida que todo eso ocurre –y viene ocurriendo en lo sustancial desde el siglo XVI, es decir, en pleno avance de la secularización– sin que se restaure la autoridad de la Iglesia Católica, seguiremos viviendo en un mundo secularizado.

¿Puede sustituirse la autoridad de la Iglesia –me pregunto– por un ejercicio mediático, por el carisma humano mediatizado de los últimos pontífices? ¿Se ha restablecido la autoridad de la Iglesia por el diálogo de ésta con el mundo y sus filósofos, por una Iglesia al servicio del hombre, como se pretende desde el Vaticano II? ¿Es todavía autoridad de la Iglesia la que gusta de enseñar al mundo a vivir según las reglas del mundo o de un Cristo humanizado o de una fe purificada por la razón (Ratzinger)?

En lugar de una época postsecular deberíamos decir que, desde hace tiempo, la Iglesia misma vive un proceso de secularización. Propongo un ejercicio: volvamos a leer la encíclica *Pascendi*, de San Pío X, que tiene ya más de un siglo (1907) y preguntémonos qué ha cambiado del grave panorama que pintaba el pontífice. Nada; al contrario, parece haberse agravado.

Otro ejercicio: preguntémonos, ¿quiénes suscriben hoy –laicos o presbíteros– el juramento anti-modernista de San Pío X?: «Yo [...] abrazo y recibo firmemente todas y cada una de las verdades que la Iglesia por su magisterio, que no puede errar, ha definido, afirmado y declarado, principalmente los textos de doctrina que van directamente dirigidos contra los errores de estos tiempos» (33).

En todo caso, podría decirse que la post-secularización es la secularización *intra Ecclesia*, Satán metido en la Ciudad de Dios, para conmemorar el libro de Marcel de la Bigne de Villeneuve.

---

(32) SAN PÍO X, *Motu proprio «Sacrorum Antistium»*, 1910. DENZINGER, núm. 2145.